

和辻哲郎の「風土」論・ハイデガー哲学との 対決

HOSHINO, Tsutomu / 星野, 勉

(出版者 / Publisher)

法政大学文学部

(雑誌名 / Journal or Publication Title)

Bulletin of the Faculty of Letters, Hosei University / 法政大学文学部紀要

(巻 / Volume)

50

(開始ページ / Start Page)

1

(終了ページ / End Page)

30

(発行年 / Year)

2005-03-01

(URL)

<https://doi.org/10.15002/00002921>

和辻哲郎の「風土」論

——ハイデガー哲学との対決——

星野 勉

はじめに

ハイデガーと同年（一八八九年）生まれの和辻哲郎がドイツ留学に赴いたのは、ハイデガーの名著『存在と時間』が出版された年、一九二七年の二月である。和辻はその年の初夏、留学先のベルリンにおいてこの書を手に入れ繙いた。そして、この運命的ともいえる邂逅が『風土』に結実したのである。

和辻の『風土』という著作が注目し値するのは、それがハイデガーの『存在と時間』に触発されながらも、それゆえに、その書の真髄を即座に見抜き、そのインパクトをしつかりと受け止めながらも、ただ追隨するのではなく、それと批判的に対決するという和辻の確固とした学問姿勢から産み出されたものだからである。しかも、和辻のハイデガー批判は西洋哲学の伝統とは異なる日本の文化的伝統に根ざしながら、批判の延長上に展開される独創的な哲学構想には日本の特殊性に閉塞するのではない拡がりとお興行が見受けられる。すなわち、特殊性を潜り抜けることによってこそ拓かれる普遍性の地平につながるものがある。その意味で、『風土』さらには主著である『倫理学』に代表される和辻の著作のうちに、東西の思想

交流のひとつの卓越したモデルを認めることができる。

和辻は、西洋哲学の伝統のなかでも、近代自然科学に代表される近代的な知のあり方に異を唱えるデイルタイ、ハイデガーらの解釈学を、みずからの方法的な枠組みとして取り入れる。しかし、この西洋哲学に出自をもつ解釈学をそのまま受容するのではなく、独自の観点から組み替えることによって、和辻は学の新しい可能性を切り拓いていく。和辻が展開する解釈学については、一、あえて日本語に寄り添い、日本語に埋め込まれている隠れた実践を読み解くことを目指していること、二、そこで読み解かれた実践の内側から人間学的な意味連関を理解し自覚化するという手法が採られていること、三、解釈学が一般理論としてではなく、「人間の学」すなわち倫理学と風土論の方法論として取り扱われていること、という三つの特徴を指摘することができる。¹なかでも、第一、第二の特徴は、学のをなえるべき普遍性という観点からいえば、日本語という特殊な言語とそこに埋め込まれた同じく特殊な実践とに依存するものであるから、大きな障害であるとも見なされる。また、第三の特徴は、ハイデガーの哲学的な解釈学を精神科学の方法論へと、解釈学の歴史を逆行させるものとも見なされる。しかし、こうした一見問題ありとも見なされる独自の解釈学によってこそ、和辻は西洋の哲学者たちの解釈学的な前提を批判することができたばかりか、西洋の個人主義的な人間概念に取って代わる「人間」概念を、さらには、時空複合体にかかわる「風土」概念を提示することができたのである。

本稿では、この和辻独自の解釈学によって切り拓かれた学の新しい可能性のひとつとして彼の風土論をとり上げる。とりわけ、和辻自身が対決したハイデガー哲学との比較対照を通じて、和辻の風土論の日本的な特殊性とその特殊性を超えた普遍的な意味とを明らかにしようと思う。もとより、和辻の風土論に多くの問題点が孕まれていることも隠しようのない事実である。その点への配慮を欠くならば、バランスを失うことになる。比較思想の観点からいえば、和辻のハイデガー批判は、想定されるハイデガーの和辻批判によって補われなくてはなるまい。

東西の思想交流は、それが皮相なものにとどまらないために、相互批判的な理解の上に築かれる必要がある。しかし、こ

3 和辻哲郎の「風土」論

うした相互批判的な理解が、グローバルな理論形式においてではなく、特殊な言語に埋め込まれた実践のあいだの比較対照において、いかにして可能であるか、という問題は依然として残っている。和辻の風土論は、こうした問題を我々に投げ掛けているようにも思われる。

一 和辻によるハイデガーの受容と批判

和辻は、「風土」の序言においてハイデガーの「存在と時間」との出会いを回顧しながら、風土の問題に想到した機縁を語っているが、それはそのままハイデガー批判ともなっている。このことから、和辻の独創的な風土論が、ハイデガーの「存在と時間」のインパクトのもとで、それを批判的に受容するなかで懐胎されたものであることが判明する。

自分が風土性の問題を考えはじめたのは、一九二七年の初夏、ベルリンにおいてハイデガーの「有と時間」を読んだ時である。人の存在の構造を時間性として把握する試みは、自分にとって非常に興味深いものであった。しかし時間性がかく主体的存在構造として活かされたときに、なぜ同時に空間性が、同じく根源的な存在構造として、活かされて来ないのか、それが自分には問題であった。もちろんハイデッカーにおいても空間性が全然顔を出さないのである。人の存在における具体的な空間への注視からして、ドイツ浪漫派の「生ける自然」が新しく蘇生させられるかを見ている。しかしそれは時間性の強い照明の中ではほとんど影を失い去った。そこに自分はハイデガーの仕事の限界を見たのである。空間性に即せざる時間性はまだまだ真に時間性ではない。ハイデガーがそこに留まったのは彼の *Dasein* があくまでも個人に過ぎなかったからである。彼は人間存在をただ人の存在として捕えた。それは人間存在がその具体的な二重性において把握せられるとき、時間性は空間性と相即し来たるのである。ハイデガーにおいて充分具体的に現われて

来ない歴史性も、かくして初めてその真相を露呈する。とともに、その歴史性が風土性と相即せるものであることも明らかとなるのである(Ⅷ、一以下)²。

ここでの和辻の批判は、ハイデガーが時間性を人の存在構造として把握しながらも、空間性を同じく根源的な存在構造として活かしていないという点に向けられている。しかし、ハイデガーが空間性を人の存在構造として活かすことができないうのは、人間存在(『現存在(Dasein)』)を人(『個人』)としてとらえ、その具体的な二重性、すなわち個人と社会の二重性において捉えていないからであるとされる。したがって、和辻のハイデガー批判の要諦は、ハイデガーがこの人間存在を個人と社会との具体的な二重構造において捉えていない点にある。もし人間存在がこのような二重構造において捉えられるならば、時間性は空間性と、歴史性は風土性と相即するようになり、時間性も歴史性も真の意味と具体的なかたちを獲得するはずだというのである。

しかし、風土の問題を考えはじめたきっかけがハイデガーの『存在と時間』を読んだことであつたということからも窺われるように、和辻は『存在と時間』を貫くハイデガーの基本的な考え方とそれを支える方法を受容してもいる。ひとつは、デカルト以来の近代的主体性や意識の立場から出発する知のあり方に対する根本的な批判の視点であり、もうひとつは、新しい知のあり方を構築するために採用された、自然科学の「説明」に対する「理解」の方法、すなわち解釈学である。だから、和辻は、ハイデガーが人間存在を一方で明晰判明な意識主体として取り扱うことを、他方で対象的なものとして取り扱うことを止めて、人間存在のもつとも身近なあり方を「世界内存在[In-der-Welt-sein]」として捉え、日常性における人間存在のあり方から出発することに強い替意を示しているのである³。

ちなみに、この「世界内存在」の「内」の意味は、ハイデガーにとって、たとえば、水がコップの中にある場合のように、物理的な容れ物のようなものに空間的に内属することを意味するわけではない。そのもともとの意味は「住みつくこと」、

5 和辻哲郎の「風土」論

「住み込むこと」である。「存在と時間」のハイデガーにとって、世界に「住みつくこと」、「住み込むこと」という人間のあり方が人間存在の根源的なあり方であって、これを彼は「世界内存在」と呼ぶ。この「世界内存在」、およびそこから引き出される「世界の世界性」さらに「空間性」は、和辻の「風土性」を理解するうえでも、またそれとの近さと遠さを理解するうえでも、きわめて重要な概念である。したがって、まずはそれらの概念の意味するところをハイデガーの『存在と時間』およびその周辺の文献から読み解くことから着手することにする。

二 世界内存在——日常性と根源的な超越

「世界内存在」という概念には、近代の認識論が前提とする主観・客観モデルを批判して新しいモデルを提出するというハイデガーの強い意図が込められている。もともと、主観・客観モデルに対する批判者であるという点では、ハイデガーの師フッサールがその先駆者である。しかし、ハイデガーは、フッサールの「志向性」でさえもいわゆる主観・客観モデルから自由ではないと批判している。

フッサールの現象学は、「わたし」と「物」との関係の主観・客観の分離以前の純粹意識におけるノエシス・ノエマへと遡らせることによって、「わたし」への「物」の本源的な現われを説明しようとする点で、主観・客観関係に代わるモデルを提示する斬新な試みであるとされている。そのさい、何ものかに向けられている純粹意識の作用すなわち「志向性」の分析が現象学の中心的な課題となるが、「志向性」のそなえている、何ものかに向けられているという機構、ここに超越の問題が絡んでいる。しかし、ハイデガーは、フッサールといえども、まず主観というものを立て、次にその圏域に属すものとして志向的体験を想定しているかぎり、伝統的な認識モデルから厳密な意味で自由ではないとする。というのも、その場合、超越の問題は、何ものか到自己自身を向ける作用はいかにしてその内面的領域から外へと出ていき、超越を獲得するかとい

うかたちでしか立てられないからである。つまり、ハイデガーによれば、フッサールは、「志向性」を誤って主観化してしまっており、そのかぎりでは、近代の認識論の枠組みに依然としてとらわれたままなのである。その意味で、フッサールの志向的関係を、認識論的なそれであれ、実践技術的なそれであれ、根源的であるとすれば、根源的とはいかないわけである。これに対して、ハイデガーにとっては、「何らかの存在者のもとでの存在」すなわち「世界内存在」という現存在のあり方こそが根源的であり、この現存在のそなえている根本的な機構が「根源的な超越」にほかならない。フッサールのノエシス・ノエマにおいて示される志向的關係は、むしろこの「根源的な超越」を根拠とし、それから派生したものにすぎないということになる。

主観の客観に対する関係というこれまでの問題群全体の根底には、超越の問題がいまだに議論されることのないままに残っている。・・・この超越の問題は、志向性の問題とは断じて同じではない。後者は存在的な超越として、それ自身、根源的な超越に基づいてのみ、すなわち世界内存在に基づいてのみ可能である。この根源的な超越が、存在者へのあらゆる志向的関係を可能にするのである (GA26, 169-170)。¹⁴⁾

しかし、「世界内存在」という人間存在の平均的・日常的でありふれたあり方が「根源的な超越」であるとは、少しばかり奇異な印象を与えないであろうか。そもそも、主観・客観関係のモデルではアプローチできない、「わたし」の世界への「根源的な超越」とは、人間存在のどういうあり方を言い当てているのであろうか。

現存在が世界内存在として実存しているかぎり、現存在はすでに外に、存在者とともに(Ⅱのもとに)存在している。しかし、この言い方でさえ、根本的には依然として不正確である。というのも、へすでに外に」ということが、いつか

7 和辻哲郎の「風土」論

一度は現存在が内にあったかのような前提を立てることになるからである。たとえ私が、現存在の志向的活動はつねに存在者に向けて、また存在者に対して開かれていると言おうとしても、その根底には、現存在がかつて閉じられていたという前提が残る (GA26, 213-214)。

つまり、現存在が「世界内存在」として実存するとは、それが「その内」で生活している世界へと超えて出ているということ、すなわち「すでに外に」、「存在者とともに」(Ⅱのもとに)「存在していることを意味する。そのかぎり、ハイデガーの「世界内存在」は、人間存在の平均的・日常的なあり方でありつつ、主観と客観、内部と外部という二項対立的な発想を全面的に無効にする根本機構でもあることになる。『存在と時間』の第一部第一編に限定して、そこでのハイデガーの主張によれば、現存在は、日常的な「世界内存在」であるかぎり、他者たちとともに存在する「共存在」であり、「世界内部的存在者」(第一義的には「道具的存在者」)のもとでの存在である。さらに付け加えれば、「世界内部的存在者」というこれらの存在者とその内部で出会われるところの世界は、つねにすでに他者と共有されている世界でもある、ということになる。

ところで、現存在は世界へとつねにすでに差し向けられてしまっていて、それに親しみつつ没入しているかぎり、世界の構造を概念的に把握するに先立って、世界の内では出会う存在者、すなわち「道具的存在者」とかわって生活している。現存在は、「世界内存在」としてふるまうことによつて「道具的存在者」を熟知し使いこなしており、それゆえに、世界についての了解を漠然とはあれ抱いてしまっている。そして、身近であるだけに見えにくい、世界についてのこの了解、これを哲学的立場から解明する(Ⅱ仕上げる)のが「存在と時間」の課題にはかならない。ハイデガーは、前存在論的Ⅱ存在論的Ⅱ了解の存在論的解明という哲学的課題を、「現存在のもつとも身近な存在様式としての平均的な日常性」(Ⅱ)から出発し、その地平のうちで果そうとする。

そのさい、ハイデガーが注意を促すのは、一、日常的現存在が「世界内部的存在者」と出会うのは、認識作用によってではなく、「配慮的に気遣いつつある交渉」(SZ67)⁵によって、いいかえれば、手許にある存在者を使用することによってであること、二、我々のそのようなあり方に応じて、出会われる「世界内部的存在者」も、普通にそう思い込まれているのは違って、事物(Ⅱ「事物的存在者」)ではなく、道具(Ⅱ「道具的存在者」)であること、という二点である。議論の出発点をこのように設定することで、ハイデガーが示そうとしていることは、道具の使用は事物の認識に先立っているということ、したがって、道具の使用によって明らかにされる関係は認識する「わたし」と認識される「物」という伝統的な主観・客観関係よりも存在論的にはより根源的であるということにほかならない。ちなみに、「和辻も、「世界内存在」とは「人がその日常性において何らかのものとかかわりにおいて有ること」だが、この「何らかのものとかかわり」を前提として、そこから「対象的なるもの」が、そして「己れの有」が了解されるとし、ハイデガーの考え方を強く支持している(Ⅸ、一五七)。

さて、道具の根本的な特徴はそれが何かのために使用されるという点にある。つまり、「道具は本質的に何々するための手段たるへあるもの」である」(SZ68)。しかし、道具は、まさに手段であることによって、一個のこの「あるもの」にとどまるものではなく、他の「あるもの」を指し示しもある。たとえば、ハンマーは釘を打つための手段であり、それゆえ、この打つための釘を指示するが、釘は釘で固定されるための木の板を、木の板は囲われるための荒壁を指示する。そのような指示によって道具相互の全体的な連関、さらには、それを超えた全体的な指示連関があらわにされる。そして、道具が特定の「このあるもの」(ハンマー)であることは、それが道具であるということから明らかにされる、この道具相互の全体的な連関や指示連関によって決まってくる。つまり、この道具相互の全体的な連関や指示連関のなかで、道具の手段的な意味つまり機能が決まるが、これがハンマーに限らず、個々の道具を特定のこの「あるもの」たらしめているわけである。

また、ハンマーが使用されるのは、木材を切ったり削ったりするのではなく、釘を打つことでもって木材を固定し、木材

9 和辻哲郎の「風土」論

を固定することでもって暴風雨に対して備えるためである。つまり、道具は、何らかの有意味な目的のために有用な用途のもとで適切に使用されることによつて、初めて適切な所を得て使用されたと言いうるわけである。この意味で、道具が道具として出会われるのは、それが道具として、適切な所を得ることによつてであると言つてよいが、ハイデガーはこの適切な所を得ることを「適所性」と呼ぶ。

道具を「適具」として使用するということは、道具を一定のコンテクストに適合させ「適切な所を得させる」ということである。そして、「適切な所を得させる」とは、ハイデガーによれば、「配慮的な気遣い」のうちで道具を「それがいまや存在している通りに、また、それがそのように存在するように、存在させる」(SZ84)ということを意味する。そのさい、「存在させる」とは、あるものを存在するように作り出すということではなく、「そのつどすでに存在しているもの」をその道具的存在性において暴露させ、こうした存在の存在者として出会わせる」(SZ85)ということである。

しかし、現存在が道具を「適具」として使いこなすことができ、それがそれ自身を告知する通りに出会わせることができるのはどのようにしてであろうか？ そもそも、個々の道具にとつての適切な所が適切な所として決まってくるのはどのようにしてであろうか？

いかなる適所性が何らかの道具的存在者でもって得られるかは、そのつど、適所全体性にもとづいて下図が描かれていゝる。たとえば、仕事場のうちにある道具的存在者をその道具的存在者において構成している適所全体性は、個々の道具よりもへいつそう以前に存在している (SZ84)。

個々の道具にとつて適切な所が適切な所であるのは、道具的存在者をそれとして構成している「適所全体性」が個々の道具よりも「いつそう以前に」存在し、あらかじめ下図を描いているからにはかならない。そして、「適所全体性」の描く下

図はそれぞれの道具の適所性に対して先行的に開示されている。言い換えれば、現存在はその下図をあらかじめ了解してしまっている。だからこそ、現存在は、道具を「適具」として使いこなすことができ、それを存在させ、それがそれ自身を告知する通りに出会わせることができるのである。

しかし、現存在が「適所全体性」の描く下図をあらかじめ了解してしまっているということがどのようにして成立するのであろうか？ その謎を解く鍵が「親密性」である。ハイデガーは、「適所全体性」についての現存在の了解を「親密性」と呼び、これによってこそ「適所全体性」の先行的な開示が可能になるという。現存在はそのうちで自己を了解しているすなわち世界と根源的に「親しんでいる」。現存在は、この世界との「親密性」において、世界を世界として構成している諸関連を理論的に見通すまでには至らないにせよ、「適所全体性」の描く下図をおぼろげながら了解するにいたる。現存在のこの存在了解こそ、存在者をして「適所性」という存在様式をとって、何らかの世界のうちで出会われ、かくして、おのれのそれ自体においておのれを告知しうる」ことを得させるといふ意味で、「存在者が暴露されうる可能性の存在的条件」(SZ87)にはかならない。

「親密性」は、現存在が出会われる何らかの世界へと「差し向けられている」(SZ87)という、「世界内存在」としての現存在に属す性格に由来するが、このように「世界へと差し向けられている」からこそ、「世界内存在」はそれがつねにそれへとふるまっている世界を了解しており、「世界内部的に出会われるものの解放がそれを基盤として生じる当のものを先行的に開示する」(SZ86)ことができる。ここに、人間存在のもっとも身近なあり方である「世界内存在」が「根源的な超越」であるとされる根拠を見て取ることができるわけである。

現存在がおのれに指示するという状態においてそのうちでおのれを先行的に了解している場、これが存在者を先行的に出会わせる基盤なのである。おのれに指示しつつ了解することがそのことのうちで行われる場が、存在者を適所性と

いう存在様式において出会わせる基盤なのだ、そうした場が世界という現象なのである。また、現存在がそれを基盤としておのれに指示する当のものの構造が、世界の世界性をなす当のものなのである (SZ26)。

「親密性」において現存在が直接的に了解する世界こそ、存在論的には、「おのれに指示しつつ了解することがそのことのうちで行われる場」であるばかりか、同時に「存在者を適所性という存在様式において出会わせる基盤」でもあるわけである。だから、現存在がそれによって自己に指示しつつ自己を了解するところの当のものが、世界それ自体を構造化する当のものでもあって、これをハイデガーは「世界の世界性」と呼ぶ。

ハイデガーはまた、一九二五年の講義において、主観・客観関係のモデルではアプローチできない、私と私が住みついている(自然を含む)世界との関係を「生身のありありとした (leibhaftig)」と形容し、私が「純粹な世界事象をその生身のありありとしたありさまにおいて出会わせることができる」のは「世界内存在」に基いてのみであると語る (GA20, 267)。これは、和辻の「(ハイデガーにおいて) ドイツ浪漫派のへ生ける自然」が新しく蘇生させられるかに見えている」という発言を裏付けるものである。

三 空間性——実存論的空間論

「世界内存在」の「内」の意味は、ハイデガーにとつて、物理的な容器のようなものに空間的に内属することを意味するわけではない。だから、現存在が世界の「内」にあるのは、物が物理的な空間の中にあるのと同じ仕方においてではない。ハイデガーは、現存在が物理的な空間という容器のうちに内属するという考え方を徹底して退ける。しかし、だからといって、現存在がいかなる空間性をもたないと主張しているのではない。物理的な空間への内属の拒否は、あらゆる空間を排

除するためではなく、むしろ物理的な空間とは別の空間の可能性を確保するためであると受け取るべきである。だから、この別の空間の可能性を探究し、それを解明することが次の課題となる。

現存在は、世界内部に出会われる存在者との配慮的に気遣いつつある親密な交渉という意味において、世界の〈内〉で存在している。したがって、現存在に何らかの仕方において空間性が帰せられるとするならば、このことはこの内・存在を根拠としてのみ可能である」(SZ1045)。

ハイデガーは、現存在に帰せられる「空間性」の可能性の根拠を「内ー存在」に求める。そのさい「内ー存在」とは「世界内部に出会われる存在者との配慮的に気遣いつつある親密な交渉」を意味するとされるが、そうであれば、問題の「空間性」は「世界内部に出会われる存在者との親密な交渉」の場であり、しかも、この場が切り拓かれるのは「配慮的な気遣い」という現存在の根本的なあり方によってである。また、「配慮的に気遣いつつある親密な交渉」において「世界内部的に出会われる存在者」とは「道具的存在者 (Zuhandenes)」以外のものではないが、ハイデガーは、「道具的存在者」とは同時に「近くに」存在している存在者のことを指しているとも指摘する。このことは道具的存在を表現する「手許に (zur Hand) くある」という術語のうちすでに暗示されている。もっとも、この「近さ」は「距離の測定によって確定される」通常の意味での「近さ」ではない。

この「近さ」を説明するのに、ハイデガーは「隔たりの奪取 (Ent-fernung)」(SZ105) という彼独得の用語を用いる。ちなみに、ハイデガーは、Ent-fernung というドイツ語をハイフン付きで用いることで ent の否定の意味を強調するが、それは Ent-fernung の「隔たり」とか「距離」とかの通常の意味をひっくり返して、それに「隔たりや距離の奪取」という意味をもたせるためである。つまり、通常の意味での「隔たりや距離」を奪い取ることによってこそ、そのつど世界内部的存在者

13 和辻哲郎の「風土」論

が「近さ」のうちへと出会わされる、と言いたいのである。

隔たりを奪取することは、遠さを消滅させることを意味する、換言すれば、あるものの遠隔性を消滅させること、つまり近づけるということの意味する。現存在は、本質上、隔たりを奪取しつつ存在しており、現存在がそれである存在者として、そのつど存在者を近さのうちへと出会わせる (SZ105)。

何らかの存在者が「近くにある」ということは、それが「配慮的な気遣い」に対して道具的に存在しているものの圏域のうちにあるということにはかならない。この圏域においては、測定される距離に基づく近さと遠さとは違った意味で世界内部的に出会われる存在者の近さと遠さを改めて問題としうる場面が、「配慮的な気遣い」による「隔たりの奪取」によって「空間性」として確保される。したがって、存在者を「近さ」のうちへ出会わせる場としてこの「空間性」を開示するばかりか、世界内部的な存在者の近さと遠さについての決定を下しもするのは、「配慮的な気遣い」にはかならない。「近づける」と言われる場合、それが意味しているのは、客観的な空間内の一点を占める物理的な身体にあるものを引き寄せるといふことではない。「近づける」ということは、客観的な空間内の物理的な身体という物をめがけて定位されているのではなく、「配慮しつつある世界内存在」をめがけて定位されている。「近づけて隔たりを奪取すること」は、そのつど近づけられて隔たりを奪取されたものへと配慮的に気遣いつつかわかっていることなのである (109)。だから、「配慮的な気遣い」によって開示される、この「空間性」のもとでは、もつとも近いものは、我々の身体から距離がもつとも小さいものであるとは限らない。もつとも近いものは、足で達し、手でつかみ、目が届きうる範囲のうちでは、むしろ遠ざかっているものうちにあることもある。「配視的な配慮的な気遣い」が初めからそのもとに引きとどまっている当のものが、もつとも近いものであり、隔たりの奪取を規整しているのである (SZ107)。

空間が主観の内存在しているのでもなければ、世界が空間の内存在しているのでもない。むしろ空間は、現存在にとって構成的な世界内存在が空間を開示しておいたかぎりにおいて、世界の〈内〉で存在している。空間が主観の内存在されるのでもなければ、主観が世界をへあたかも世界がひとつの空間の内存在しているへかのように観察するのでもない。存在論的に十分了解された〈主観〉つまり現存在が空間的なのである(SZ11)。

空間はカントのいわゆる直観形式でもなければ、自然科学が前提としている純粹空間でもない。むしろ空間は世界の内に存在している。世界が空間の中に存在し、空間によって基礎づけられているのではなく、空間が世界の「内」に存在し、世界の「世界性」によって基礎づけられている。また、主観は主観で、空間を主観の内に直観形式として見出したり、主観の外に純粹空間でもあるかのように観察したりする脱世界的な主観ではない。主観それ自体が空間的なのである。つまり、空間とは主観によって生きられる空間なのである。そして、主観によって生きられる空間とは、物理学的な空間のように、中心不在の純粹で同質的なただの拡がりではなく、「隔たりの奪取」による「近さ」と「方向の切り開き」という性格を帯びている。ちなみに、この「方向の切り開き」も、「隔たりの奪取」と同様に「配慮的な気遣い」によって導かれている。こうした「方向の切り開き」のうちから、右と左という方向が生じる。ハイデガーによれば、「現存在はたえず、自らおこなう隔たりの奪取と一緒にこれら左右の方向をも携えている」(SZ108)。

配慮的に気遣いつつ世界内で対処することにおいて、我々には、物理的な空間とは別の空間性、すなわち、測定することもできなければ横切りわたることもできない「現存在にとって構成的な空間性」が開示される。しかし、この生きられる空間と物理学的な空間とは全く無関係なのであるか？ もし関係があるとすれば、それはどのような関係であろうか？

配視なしに、わずかに眺めやることしかせず空間を暴露すれば、環境世界的な諸方域は中性化されて、純粋な諸次元になつてしまふ。道具的に存在する道具が属している場所と、そうした道具が配視的に定位されている場所全体性とは崩壊して、任意の諸事物が占める位置の多様性になつてしまふ。世界内部的な道具的存在者の空間性は、こうした道具的存在者とともにそののの適所性という性格を失つてしまふ。世界はおのれの種別的な環境性を失い、環境世界は自然世界になつてしまふ。道具的に存在する道具全体性としての（世界）は空間化されて、わずかに事物的にしか存在していない、掂がりのある諸事物の連関というものになつてしまふ。同質的な自然空間が姿を現すのは、道具的存在者の世界適合性が種別的に脱・世界化されるような仕方だ、出会われる存在者が暴露されるときのみなのである（SZ112）。

「配視なしに、わずかに眺めやることしかせず」空間を暴露するやり方とは、配慮的な氣遣いから解放された認識作用以外の何ものでもない。しかし、このような近代の自然科学が前提とする認識作用のもとでは、まずは現存在と世界とが切り離される。その結果、そのつど存在者を近さのうちへと出会わせるばかりか、そこに住み込みなじんでもいる世界が崩壊する。道具的存在者が属している、環境世界的に枠づけられた場所の多様性が、任意の諸事物が占める純然たる位置の多様性へと変容させられ、環境世界が自然世界に、道具的存在者が事物的存在者になる。つまり、世界の崩壊とともに、事物からなる自然世界と、それを客観として隔たりにおいて分析する主観とが、世界から引き剥がされ、それとして析出される。これがハイデガーのいわゆる「脱・世界化」にほかならないが、それにともない、世界は純粋空間に、「世界内存在」としての現存在は純粋な意識主体に変貌するのである。

物理学的な空間は、日常的に生きられる空間をその場所と方域ともども捨象することによつて、つまり、環境世界の「脱・世界化」によつてはじめて近づきうるものとなる。その意味で、物理学的な空間は生きられる空間の欠如態であるばかりでなく、それを基盤としてそこから派生してきた二次的なものにほかならないことになる。この点については、和辻もハイ

デガーと考え方を同じくする。すなわち、和辻にとつても、「通例自然環境と考えられているものは、人間の風土性を具體的基盤として、そこから對象的に解放され来たつたもの」(Ⅷ、一)にほかならない。

四 和辻とハイデガーにおける超越問題

和辻は、「日常直接の事実としての風土が果してそのまま自然現象と見られてよいか？」(Ⅷ、七)という問いを立て、それに対して否と答える。というのも、ハイデガーの「世界性」に代わる和辻の「風土性」は、「主体的な人間存在の表現」であつて、いわゆる自然環境ではないからである。したがつて、「日常直接の事実」としての風土に接近するにあたり、自然現象を對象とする自然科学の方法ではなく解釈学が採用されることになるが、そのさいとくに注目に値するのが人間の存在構造としての超越である。それは、ハイデガーにおいては、存在者へのあらゆる志向的關係を可能にするという意味で「根源的な超越」とも呼ばれていたが、和辻においてはどうか。

「風土」の冒頭で和辻は、たとえば我々が寒さを感じることは、「一定の温度の空気が、すなわち物理的客觀としての寒気が、我々の肉体に存する感覺器官を刺激し、そうして心理的主觀としての我々がそれを一定の心理狀態として經驗すること」(Ⅷ、八)ではないと説いている。もしそうであれば、寒気も我々もそれぞれ単独に、それ自身において存立し、その寒気が外から我々に迫り来ることによつてはじめて我々が寒さを感じるという志向的關係が生じることになる。しかし、和辻によれば、主觀と客觀の區別に根ざすこの關係は志向的關係についての誤解にほかならない。和辻は、ハイデガーのフッサール批判を思わせる口ぶりで、寒さを感じる主觀が寒気というごとき客觀に向かつて關係を起す一つの点であるのでもなければ、志向對象が心理的内容であるのでもないと断言する。

寒さを感じる時、我々自身はすでに外気の寒冷のもとに宿っている。我々自身が寒さにかかわるということは、我々自身が寒さの中に出ているということにはかならぬのである。かかる意味で我々自身の有り方は、ハイデッガーの力説するように、〈外に出ている〉(ex-sistere) ことを、従って志向性を、特徴とする(Ⅷ、九)。

和辻にとつても、ハイデッガーにおいてと同様に、「外に出ている(ex-sistere)」という意味での超越が我々自身の構造の根本的な規定であつて、志向性もまたこれに基づくものにほかならない。したがつて、和辻によれば、寒さを感じるのは一つの志向的体験であるが、そこにおいて我々は、すでに外に、すなわち寒さのうちへ出ている。だから、寒さを感じることに於いて、我々は寒さ自身のうちに、寒気というごとき「もの」「対象」ではなく、「出ている己れ」自身を見いだすのである。

さらに、和辻はハイデッガーが「世界内存在」のあり方の一つとして採り上げる「情状性(Befindlichkeit)」という概念にも注目する。「情状性」が具体的に経験されるのは「気分(Stimmung)」としてであるが、あれこれの事物や他者との関わりも、何らかの「気分」のなかで、愉快にさせるように、あるいは、寂しくさせるようにという仕方でも可能になる。つまり、我々はそのつどすでに何らかの「気分」のうちにあるが、愉快だ、あるいは、寂しいという「気分」のうちで、事物や他者と出会うばかりか、自「自身をもまた見いだすのである。和辻は、「気分」が「心的状態」とのみ見られるべきものではなく我々の「存在の仕方」であると断つたうえで、それを自然環境と人間の關係に当てはめる。

〈爽やかな気分〉は空気の温度と湿度とのある特定の状態が外から影響して内に爽やかな心的状態を引き起こしたとして説明せられている現象であるが、しかし具体的体験においては事情は全く異なっている。そこにあるのは心的状態ではなくして空気の爽やかさである。・・・空気が〈爽やかさ〉の有り方を持つことは取りも直さず我々自身が爽やか

であることなのである。すなわち我々自身が空気に於いて我々自身を見出しているのである（Ⅷ、二〇以下）。

しかし、ここに和辻とハイデガーの違いがござしてもいる。というのも、「存在と時間」における環境世界についての議論は、上述したように「ドイツ浪漫派のへ生ける自然^①が新しく蘇生させられるかに見える」面が全くないわけではないが、基本的には、現存在があれこれの物を道具として見いだすことだけに、すなわち、人間が自然環境を能動的に利用することにのみ着目するもので、寒さや爽やかさを感じるというような知覚理論にまで踏み込んでいないからである。ここには、和辻が明察しているように、「自然を *Natug* として考えるというヨーロッパ人の特性が著しく現われていると思われる」（別巻Ⅰ、三九〇）。つまり、和辻の環境世界が一定の相貌を帯びて立ち現われる生身の自然まで含むのに対して、ハイデガーの環境世界は配慮的（＝実践技術的）な気遣いの向かう道具的な環境世界に限られる。ここに両者の違いがあるばかりか、和辻から見れば、ハイデガーの議論の特殊ヨーロッパ的な限界が認められるわけである。しかし、和辻にとってハイデガーの議論の不十分性はこれに止まらない。

ハイデガーは、また、日常的な「世界内存在」を論じるさいに、「世界内存在」としての現存在が道具的存在者のもとに存在するのみならず、他者とともに存在する「共同存在 (*Mitsein*)」でもあるとし、さらに、世界内部的存在者^②がその内部で出会われるところの世界はそのつどすでに他者と共有される「共同世界 (*Mitwelt*)」であることを指摘している。和辻は、ハイデガーのこのような考え方を積極的に受け容れて、現象学的な知覚理論をさらに次のように敷衍する。

寒さを体験するのは我々であつて単に我のみではない。我々は同じ寒さを共同に感ずる。だからこそ我々は寒さを言
い現わす言葉^③を日常の挨拶に用い得るのである。我々の間に寒さの感じ方がおのおの異なっているということも、寒さを
を共同に感ずるという地盤においてのみ可能になる（Ⅷ、一〇）。

和辻にとって、「外に出ている」という意味での人間存在の超越は、寒気のうちに出ていることにおいてばかりか、むしろそれに先立ってつねにすでに他者のうちに出ていることにおいて成立している。だから、超越は第一に「他人において己れを見いだし、自他の合一において絶対的否定性に還り行く」(Ⅷ、一八)という意味での超越でなければならない。ここで和辻は、超越を、人間存在の絶対的否定性の運動、すなわち、個(個人)を否定して全体(自他の合一)へ、また全体(自他の合一)を否定して個(個人)へという、「否定の運動」と解している。したがって、和辻にとって、このような動的な構造をそなえた、人と人との間柄は、自他がそこから析出される地盤として、本来すでに「外に出ている」場面にほかならないのである。だから、「寒さにおいて己れを見いだすのは根源的には間柄としての我々なのである」(Ⅷ、一〇)。そして、この間柄の時間的な構造に応じて、超越は第二に歴史性という意義を帯びる。未来へと出て行く(Ⅱ先駆ける)ことにおいて過去へと出て行く(Ⅱ還る)のは、個人意識ばかりではなく、間柄そのものなのである。和辻に言わせれば、むしろ、個人意識における時間性は、間柄のこの歴史性を地盤としそこから抽出されたものにはすぎない。さらに第三に、間柄の空間的な構造に応じて、超越は風土的に外に出ることである。すなわち、間柄としての我々が風土において我々自身を見出すのである。それは具体的には「共同態の形成の仕方、意識の仕方、従って言語の作り方、さらには生産の仕方や家屋の作り方」(Ⅷ、一八)などにおいて現われてくる。しかも、ここで重要なことは、この歴史性と風土性が相即不離の關係にあることよって、歴史が肉體性を獲得するということである。その意味でも、「風土」はたんなる空間というよりは時間や歴史の重層をもそのうちに取り込んだ「主体的肉體性」にかかわる論考として構想されているのである。

これに対して、『存在と時間』におけるハイデガーの「共同存在」の分析、ならびに超越問題の帰趨は和辻にとって納得のいかないものであった。

ハイデガーの論じるところでは、他者との出会いはあくまでも道具との出会いを介してしか成り立たず、したがって、

「共同世界」も道真的な環境世界に対して副次的な意味しかもたないが、和辻からすれば、これでは理解の根底にある間柄にまで遡ることができない。また、ハイデガーの関心は、我々の存在了解を可能にしている人間存在の根本構造の解明を通して存在一般の意味を明らかにすることであり、死の不安に直面する自己の根底から呼びかける良心に聴従し、死へと先駆的に決意することによって、現存在は本来的な自己の存在を実現するとされる。しかし、和辻にとっては、死への先駆的な決意は何よりも実存を単独化する原理にほかならず、その結果、人と人との間柄を構成する空間性が無視され、人間の存在構造が「わたし」という孤立した個人の存在に即してのみ取り上げられる時間性の局面に制限されることになる。したがって、そこで実現される自己の本来的性は、実存的単独者の共同世界からの離脱にほかならず、そのかぎり、間柄においてこそ自己の本来的性が実現されると考える和辻から見れば、むしろ非本来的なものであることになる。

超越の問題も、ハイデガーのいわゆる存在論的な問題場面では、「既在しつつ現前化する到来」という本質的に「脱自的」な「時間性の構造に応じて、「おのれの外へと抜け出ている」こととして改めて説明されるが、その意味するところは、日常的公共性のうちで標準化し、頽落した「ひと」から自己を解放するという実存的単独者のいわば自己解放にほかならない。もとより、和辻の関心とは別に、ハイデガーその人の文脈において、既存の標準化した日常的世界からの脱出という意味での超越を、実存にとつてもっとも固有な存在（＝全体存在）の可能性を切り拓くこととして積極的に評価することもできない。しかし、日常的な世界を議論の出発点に設定したこと自体、ハイデガー自身が日常的な世界のうちの人間のあり方に近代的な発想を超える積極的な意味を認めようとしていたからではなかったであろうか。とすれば、日常的な事実性はただ脱ぎ去られて、それで用済みということにはならないはずである。ハイデガーにおいても、もともと「根源的な超越」は日常的な現存在の「世界内存在」というあり方に即して語り出されたものであった。和辻にとっては、しかし、不安や無において自己を先鋭化すればするほど、ハイデガーは、当初の意に反して、現存在をその世界から引き離し、宙に浮いた「わたし」へと孤立させ、日常性のうちに見出される人間の共同存在というポジティブな側面を背後に押しやることにな

21 和辻哲郎の「風土」論

る。自己がすでに投げ込まれている事実的な世界や他者との関係を自分の存在可能性として引き受けつつ企投するという実存の反復を、自己解放とならぶ超越のもう一つの契機としてどれほど強調しようとも、ハイデガーの説く実存的単独者は、もともと彼自身が批判していた「脱—世界化」された近代の純粹な意識主体を蘇らせるものである。そのかぎり、事実的な世界や他者との関係へと回帰する道は閉ざされていると言わざるをえない。

ハイデガーは自他の間の主体的な張りを全然視界外に置き、死の現象を通じてただ「自」の全有可能性のみを見るのである（X、二三六）。

超越問題の帰趨がこのようなものであるのは、和辻から見れば、ハイデガーの「現存在 (Dasein)」があくまでも個人に過ぎなかったからである。彼は人間存在をただの人の存在と捕えた。それは人間存在の個人的・社会的なる二重構造から見れば、単に抽象的な一面に過ぎぬ（Ⅳ、一〇）。これに対して、和辻にとっては「人と人との（間柄）が超越の場面ではなくてはならぬ」（Ⅳ、一八）。もとより、間柄とは、夫婦、親子、兄弟、友達などの具体的で事実的な関係を意味する。しかし、間柄は、具体的で事実的な固定した関係を意味するにとどまらず、それ以上に、具体的で事実的な関係自体を媒介する動的な「否定の運動」において成立する間主体性の場面をこそ意味する。したがって、「（間柄）が超越の場面ではなくてはならぬ」といわれる場合の超越とは、この「否定の運動」と言い当てられる、動的な間主体性の場面へと超えて出で、そこから日常的な事実性の本来のあり方を開示することを意味する。たしかに、多くの論者が批判するように、和辻のいう「否定の運動」が、個から全体へ、全体から個へという双方向的な循環運動として徹底されずに、個から全体への一方向的な運動に傾く嫌いがなくはないにせよ、したがって、彼の議論には事実的な全体としての国家を無批判的に受容するという重大な欠陥があるにせよ、和辻の超越の本来の意味は、個や全体の固定したあり方から、動的な間主体性の場面へと超えて出で、そこから日

常的な事実性へと還帰することによって、その本来的なあり方を開示し、実践的に実現するということであつたはずである。

『存在と時間』においてハイデガーが目指していたのは、「存在一般の意味への問い」を仕上げることにあつたはずである。それゆえ、現存在の分析が行われる基礎的存在論は存在論的な問いを仕上げるための通路であつて、人間のあり方を解明する哲学的人間学とはもともと別物であつた。これに対して、和辻は、ハイデガーの基礎的存在論を哲学的人間学に準ずるものとして受け止め、そのインパクトのもとに「人間の学としての倫理学」を、さらに、それをベースに『風土』を構想した。たしかに、ここにはよく指摘されるように、和辻とハイデガーの間の関心の微妙なズレが認められる。しかし、『存在と時間』それ自体の破綻が如実に示しているように、基礎的存在論でのハイデガーの問題関心と彼の哲学の根本構想の意図とはびつたり一致するものであつたとは思われない。和辻のハイデガー批判からは、基礎的存在論でのハイデガーの関心がもともと「いかにして主観がおのれの内在から超越して、客観という超越者に達することができるか」という問いの前提をなす主観・客観モデル、ないしは、脱—世界化された主観や純粹空間概念に対する根底的な批判にあつたと、しかし、自然を技術的実践の対象とのみ見なす特殊ヨーロッパ的な自然観、ならびに、人間のあり方を「わたし」という個人意識とのみ見なす特殊近代的な人間観のゆえに、ハイデガーのその後の関心が当初のそれから逸れていったことがうかがわれる。こうして見ると、世界性の概念のもとに近代的な知のあり方を徹底的に批判し組み換へるといふ、ハイデガーの当初の問題関心に一貫して忠実であつたのは、ハイデガーその人ではなく、むしろ和辻であつたと言えないだろうか。

五 和辻の「風土」論

和辻の唱える風土は、空間性を基盤とするが、近代自然科学が前提とする純粹空間のもとに構想される、いわゆる容れ物

としての自然環境のことではない。むしろ、風土とは、坂部も指摘しているように、内と外との区別が判然としない基層的な経験（Ⅱ超越）において「生きられる空間」であり、たんなる空間というよりは時間や歴史の重層をもそのうちに含み込んだ「時空複合体」にほかならない。心身関係の根源的な意味を「歴史と風土の関係を含んだ個人的・社会的な心身関係」に認める和辻にとつて、「風土もまた人間の肉体であったのである」（Ⅷ、一七）。それゆえに、個人の肉体がたんなる物体ではなく、他者や物との実践的・行為的な連関の主体的な表現であるように、自分たちの肉体として生きられる風土も、間柄としての人間存在の人や物とのかかわりの主体的な表現なのである。風土は具体的には「共同態の形成の仕方、意識の仕方、従つて言語の作り方、さらには生産の仕方や家屋の作り方」（Ⅷ、一八）などにおいて現われてくるが、こうした風土の現象は、間柄としての人間存在の主体的な表現であると同時に、また「自了解の仕方」にほかならない。

和辻において、超越は第一義的には間柄への超越であったが、間柄の時間的・空間的な構造に忠じて、それは歴史性ならびに風土性という意義をもっていた。この超越における風土性の意義の強調は、和辻の立場とハイデガーの立場との違いを際立たせる。いや、そればかりか、ハイデガーの議論の欠陥をあらわにする。和辻のハイデガー批判は、ハイデガーが人間存在を個人としてとらえ、個人と社会の二重構造においてとらえていないがゆえに、時間性を人間存在の存在構造として把握しながらも、空間性を同じく根源的な存在構造として活かしていないというものであった。もともと、第三章で言及したように、ハイデガーも「近さ」と「方向の切り開き」という性格をもった、主観によつて生きられる空間について触れているし、これはこれで和辻の空間性についての議論に大きな示唆を与えたはずである。しかし、「存在と時間」のハイデガーが人間の存在構造をやがて時間性へと収斂させていったとき、たとえば、実存の「被投的企投」の被投性の意味は、時間性の一契機である既存性のみ限られて、現存在の空間性すなわち身体性や風土性にまで掘げられることはなかった。しかし、和辻に言わせれば、我々の存在は、歴史的に規定されているばかりか、無限に豊富な様態をもつて風土的にも規定されている。つまり、「我々はただ過去を背負うのみならずまた風土をも背負うのである」（Ⅷ、二二）。ハイデガーの「被投的企投」

とは、「すでに有ることでありつつあらかじめ有る」という我々のあり方を前提としている。したがって、自由であるといつても、それは無制約の自由ではなく、過去を背負いつつ自由であることを意味する。しかし、和辻にとつては、歴史性は風土性と相即しており、そのかぎり、風土的規定も人間の自由な発動に一定の性格を与えているはずなのである。すなわち、「風土の型はまた（風土的な負荷のもとでの自由な）自己了解の型となる」（Ⅷ、一二）。

もつとも自己了解とは言つても、それは、たとえば寒さを感じるとき、寒さを感じる「主観」としての「わたし」を理解することではない。我々は寒さを感じるとき、「体を引きしめる、着物を着る、火鉢のそばによる。否、それよりも強い関心をもつて子どもに着物を着せ、老人を火のそばに押しやる」（Ⅷ、一一）。したがって、風土における自己了解とは、身体を基層とする風土とのかかわりの主体的な表現のうちに示されている自己了解であつて、「主観」としての「わたし」を理解することではない。家屋の様式にしても、それは「家を作る仕方固定したもの」であるが、身体を基層とする風土とのかかわりにおける間柄としての人間存在の自己了解の表現にはかならない。しかも、このことは、家屋の様式に限らず、着物や料理の様式についても、さらには文芸、美術、宗教、風習などあらゆる人間生活の表現についても言うことができる。これに対して、自然環境と人間との間に影響関係を見て取ろうとする常識的な立場は、風土の現象から人間存在あるいは歴史の契機を洗い去り、それを単なる自然環境としてのみ観照しようとするが、そのかぎりでは、それは和辻にとつて大いなる誤解なのである。

ここで和辻が疑問とするのは、ヨーロッパ的传统に内在的な二項対立的な発想である。和辻によれば、主観と客観、精神と身体、個人と全体、文化と自然の二項対立は原初的な関係から派生したものである。この原初的な関係は、両項に依存するに先立って、それが関係付ける両項を生み出す次元である。この次元を、和辻から着想を得て独自の風土学を展開しつつあるオギュスタン・ペルクは「通態性 (Trajectivité)」と呼ぶ。

風土は（通態性）として、すなわち風土を構成する諸項間の（相互生成）（ピアジェ）として、またそれらの項のものから他のものへの（可逆的往来）（デュラン）として考察されなければならない。この永続的な（通態）（trial）から、常に精気に満ちた交差からこそ、生態学的・技術的・美的・概念的・政治的等々の性質を同時に持つ種々の営みが織り成され、そこからある一つの風土が作られるのである。

ジャン・ピアジュやジルベル・デュランの考えを取り入れた、ベルクがこの「通態性」という概念は、ヨーロッパの伝統に内在的な二項対立的な発想を乗り越えようとする限りで、和辻の意を汲み、それを体するものである。ベルクの「通態性」は、主観と客観の中間にあつて、統計的近似値としてではあれ客観的に表象される因果関係と主観の表象のメタファー的な投影とを相互に媒介し結び付ける「精気に満ちた交差」の場を示唆している。和辻も、「家を作る仕方」が風土のこのかかわりにおいて「家屋の様式」へと固定していく様子を、寒暑、乾湿、風雨（暴風、洪水）、地震、火事など「さまざまな制約がその軽重の関係において秩序づけられつつ、ついにある地方の家屋の様式が作り上げられてくる」（Ⅳ、二二以下）と語っている。和辻にとって、「家を作る仕方」の固定は、寒暑、乾湿、風雨、地震、火事などにおいて、現在の我々の間においてばかりか、先祖以来の長い間の了解の堆積をも踏まえつつ、防ぐことをともにし働くことをともにするなかでの「人間の自」了解の表現」（Ⅷ、一三）にほかならないが、たんなる自然環境と区別される、この「人間の自」了解の表現」には、ベルクのいわゆる客観的に表象される因果関係と主観の表象のメタファー的な投影とがともども「通態的」に織り込まれているはずである。

しかし、空間性よりも時間性にややウエイトを置く、ベルクの「通態性」という概念には、和辻との批判的な距離もうかがわれる。というのも、ベルクにとって、風土という現実、社会とそれを取り巻く環境、人々と事物、主体と客体が、その風土に固有の「おもむき（sens）」に従つて相互に構成し合つてきた長い歴史の、ある時点での結果にほかならず、それ

ゆえ風土の研究にはこの構成過程（→通感化）の研究が不可欠であるが、それにもかかわらず、和辻は風土が歴史的に形成され来たった側面をもつことを軽視している、いやベルクに言わせれば、忘却もしくは否定しているからである。もつとも、ベルクによれば、時間性と空間性、歴史性と風土性とが相即するとしながら、和辻が発生のプロセスそのものである「通感化」を省みることなく風土の現象を考察したこと、つまり、時間の忘却¹¹否定は、「日本のアイデンティティを自然のなかに打ち立てるといふ」、「風土」の深いところにある意図と見事に合致する¹²」という。つまり、和辻の「風土」は、時間を廃止し、歴史的な産物である社会的な秩序を自然の秩序のように見えさせてしまうという、神話の機能が果たすのと同じ効果を狙うものだというのである。時間を忘却もしくは否定しているばかりか、さらに、和辻がハイデガールの解釈学的現象学の根底にあるもつとも重要な区別、すなわち「存在者」と「存在」、「存在論的」と「存在論的」の区別をあえて困却している点に、ベルクは和辻の風土論の難点を、それと同時に日本の思考特有の傾向を認めるのである。そのさい、和辻が表現している日本の思考特有の傾向とは、「自然の感覚的な現れを何か抽象的な原理に還元するのではなく、そうした現れそのものに密着する¹⁰」という傾向にほかならない。たとえば「松のことは松に習え」という芭蕉の格言において、松は松というもの一般のことなのか、それともある特定の松のことなのか判然としないが、そのかぎり冠詞を欠く日本語自体が存在と存在者の区別を拒否しているとも言えるわけである。しかし、ベルクに言わせれば、「存在が存在者と区別されないのなら、時間も空間も感覚的現実としてしか存在しない¹¹」。

もとより、一部の論者が論難するように¹²、和辻はハイデガールの基礎的存在論の構想を正しく理解していなかったわけではない。和辻は、人間存在の存在論的把握と存在論的把握との区別の意味を正しく理解している。和辻は、歴史的・風土的现象が「人間の自覚的存在の表現であること、風土はかかる存在の自己客体化、自己発見の契機であること、従って主体的なる人間存在の型としての風土の型は風土的・歴史的現象の解釈によってのみ得られること」（Ⅷ、一二）を「厳密に存在論的規定」であるとす。しかし、この存在論的規定は特殊で具体的な人間存在のあり方を把握するものではなく、存在論的把握

27 和辻哲郎の「風土」論

を方法上導き得るにすぎないとし、両者を切り離すことに異を唱えるのである。そして、和辻は、存在論的把握から切り離された存在論的把握に向かうのではなく、あえて「特殊なる風土現象の直観から出発して人間存在の特殊性に入り込もうとする」(Ⅷ、一三三)。特殊な存在の特殊性に向かうかぎり、歴史的・風土的现象の理解は「存在論的認識」であるが、その特殊な仕方方を「人間の自覚的存在」の様態として把握するかぎり、それは「存在論的認識」でもある。こうして、和辻にとって、「人間の歴史的・風土的特殊構造の把握は、存在論的・存在論的認識と……ならざるを得ないのである」(Ⅷ、一三三)。

したがって、和辻は、「風土」の本論にあたる箇所では、歴史的・風土的现象を存在論的に考察するのではなく、特殊で具体的な「風土の型」をいわば比較文化論的に展開することになる。そこには、たとえばヘーゲルの歴史哲学の一元的な原理の展開との対比においても、特殊なものを特殊なままに認める文化多元論に道を拓く豊かな可能性が認められる。しかし、ベルクが指摘するように、構成過程(「通態化」)を考へることなしに風土性を考へることは、歴史の産物である風土をあたかも自然の秩序のように見えさせることになるが、ほかならぬこの錯視が、和辻の記述を自然による歴史や文化の決定論に傾かせるばかりか、それを自然の感覺的現れそのものに密着させもする。さらに、これもベルクの批判するところであるが、和辻は「特殊なる風土現象の直観から出発して人間存在の特殊性に入り込もうとする」が、彼の「風土」での誤りは、一定の社会がその環境と取り結ぶ関係ではなく、この環境と彼自身との関係、つまり、彼の旅の「直観的な印象」を「風土性の具体的地盤」と取り違えてしまったところにある。それは、坂部が評価するように、「あくまでみずからの「直観的な印象」を出発点にして、さまざまな風土を内側から生き、その「人間的」ないし「人間学的」意味連関を理解し自覚化し抽出するという方法」¹³⁾にほかならないとも言うことができる。また、和辻の記述のいたるところに、彼のしなやかな洞察力や瑞々しい感性がうかがえもする。しかし、ヘルダーの「人間の精神の風土学」について「学的労作ではなくして詩人的想像の産物に類したものとなってしまった」(Ⅷ、一三三)とカントが批評していることが、その危険をあえて承知のうえで挑んだ和辻の「風土」にそのまま当てはまることになってしまっているとさえ言えなくもないわけである。

おわりに

和辻は、「倫理学」序論冒頭で、西洋哲学に対する彼の批判の要点を次のように断言している。

倫理学を（人間）の学として規定しようとする試みの第一の意義は、倫理を単に個人意識の問題とする近世の誤謬から脱却することである（X、一一）。

これは、デカルトからカントを経てハイデガーに至るまでの西洋の人間観、つまり「個人主義的人間観」を訂正し、人間存在をまさに人と人との間柄存在として捉え直すことを宣言したものである。このような立場から語りだされる和辻の「風土」は、「主體的な人間存在（間柄存在）の表現として」、主客の明確な分離以前の基層的な体験において、親密性（あるいはまた敵対性）の相貌をおびてたちあらわれてくる、時間や歴史の重層をもそのうちに含み込んだ「生きられる時空複合体」以外のなものでもない。

そのさい、和辻は「日常直接の事実」としての「風土」にあくまでも寄り添おうとする。ここにハイデガーの発想との、ひいては西洋の発想との根本的な差異があるわけである。確かに、ハイデガーは、主観・客観モデル、ないしは、脱一世界化された主観や純粹空間概念に対する根底的な批判という文脈では「現存在の日常性という存在様式」のうちに認められる「根源的な超越」の構造を押し出そうとするが、そして「日常性の存在様式へと帰るのがすべての実存することのありのままの姿」であるとするが、彼にとつて、日常性はそこに留まり続ける場ではない。「日常直接の事実」の自明性こそが問題となる。「存在的には（日常において）最も近くて熟知されているものは、存在論的には最も遠くで認識されていないも

のなのである」(SZ: 58-59)。日常の存在了解は「隠蔽」というかたちで行われているから、現象学的解釈学はその覆いを剥ぎ取ってみせねばならない。ハイデガーによって日常性が「本来性」と区別される「非本来性」や「頽落」と特徴付けられたりするの、このような意味においてである。

これに対して、和辻は、存在論が解明するべき「存在」とはあくまでも「人間存在」でなければならぬとし、ハイデガーのいう「隠された現象」は「現象の名にふさわしくない」と批判する(IX, 一八一)。しかし、「日常直接の事実」に寄り添うことは、ベルクが批判するように、構成過程(≡通能化)を考へることなしに風土性を考へることにほかならず、歴史の産物である風土をあたかも自然の秩序のように見えさせることになるが、ほかならぬこの錯視が、和辻の記述を自然による歴史や文化の決定論に傾かせたばかりか、それを自然の感覚的現れそのものに密着させもしたのである。

しかし、この自然の感覚的現れそのものへの密着こそ、和辻の「風土」の魅力を醸し出す最大の要因であると同時に、和辻に限らず、日本の文化的伝統に掉さす我々の眼を曇らせる元凶でもある。そして、ここに和辻の「風土」を評価するに当たっての最大の困難と日本の文化的伝統を背負う我々自身の抱える最大の問題があるといえよう。

註

- (1) 和辻が展開する解釈学の特徴については、次の文献を参照。John C. Maraldo, *Between Individual and Communal, Subject and Object, Self and Other: Mediating Watsuji Tetsuro's Hermeneutics.* in Michael F. Marra (ed.), *Japanese Hermeneutics: Current Debates on Aesthetics and Interpretation*. Honolulu, pp76-86
- (2) 「和辻哲郎全集」(岩波書店)からの引用は、巻数をローマ数字で、頁を漢数字で示す。
- (3) 日常性から出発する「存在と時間」第一部第一編でのハイデガーの議論を高く評価する論者に、現代プラグマティストの一人ドレ

フェイスがいる。彼のハイデガー解釈によれば、日常性こそ技術的・実践的な理解可能性を切り拓く解釈学的基盤である。しかし、技術的実践というプラクティックな文脈で日常性をとらえている限り、和辻とは趣を異にする。

Hubert L. Dreyfus, *Being-in-the-World, A Commentary on Heidegger's Being and Time, Division I*, Cambridge, MA, 1991 (円脇俊介監訳「世界内存在〈存在と時間〉における日常性の解釈学」産業図書、二〇〇〇年)

- (4) これは「存在と時間」の出版から一年後(一九二八年)の講義(Klaus Held [Hrsg.], *Marburger Vorlesung Sommersemester 1928, Metaphysische Anfangsgrund der Logik im Ausgang von Leibniz*)からの引用である。クロスターマン社版ハイデガー全集(Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, Frankfurt a.M., Klostermann)からの引用は、全集版の巻数、頁数をGA26, 169-170のように表示する。

- (5) ハイデガー「存在と時間」(Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Halle, Niemeyer)からの引用は、SZ67のところに、SZ68および頁数をアラビア数字で表記する。

- (6) Peter Jaeger [Hrsg.], *Marburger Vorlesung Sommersemester 1925, Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*

- (7) 坂部恵「和辻哲郎」岩波書店、一九八六年、一〇七頁。

- (8) オギユスタン・ベルク「風土の日本」(篠田勝英訳)ちくま学芸文庫、一八五頁。

- (9) オギユスタン・ベルク「日本の風土性」NHK人間大学テキスト、二二頁。

- (10) 同、二八頁。

- (11) 同、二九頁。

- (12) 嶺秀樹「ハイデッガーと日本の哲学」ミネルヴァ書房、二〇〇二年、一一四頁。

- (13) 坂部恵「和辻哲郎」岩波書店、一九八六年、一一八頁。